Gp. 3065

1939

PIERO MARTINETTI

Gp. U 03065

SOCRATE

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXX - N. 1
Gennaio - Marzo 1939

ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE DELL'UNIVERSITA' DI TORINO
Via S. Ottavio 20 - 10124 -
Segreteria Tel. 87.48.11
Biblioteca e sale riservate Tel. 87.46.33
87.08.43

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1939

UTb114220/
1300213

PIERO MARTINETTI

SOCRATE

Poche personalità nella storia della filosofia ci sono così famigliari come quella di Socrate. Le memorie di Senofonte e i dialoghi platonici ce ne ritraggono nei più minuti particolari la figura, i discorsi, la tragica fine: il suo spirito arguto e profondo, la sua dialettica ironica, il suo apostolato morale parlano ancora a noi come se fossero l'opera di un contemporaneo. Chi, leggendo il Fedone, non ne ha dinanzi la figura viva? « Socrate, guardandoci allora l'uno dopo l'altro come faceva sovente e mettendosi a sorridere... (*Fed.* 86 D). Anche noi, come Fedone, restiamo ammirati dalla dolcezza, dalla benevolenza, dalla compiacenza con la quale sta a sentire le argomentazioni degli avversari (*Fed.* 89 A). E tuttavia nessuna figura ci si presenta così enigmatica quando cerchiamo di stringere questi dati in una visione d'insieme: noi sentiamo di trovarci dinanzi ad un maestro dell'umanità, ad una personalità che è anche per noi, come per Platone, qualche cosa di unico nella storia, ma il secreto di questa personalità non è stato ancora penetrato. Vi è stato all'inizio di questo secolo una vera rifioritura di studi socratici; ma nemmeno essi ci hanno fatto molto progredire nella conoscenza del vero Socrate. Uno storico, che ha scritto sopra « Il Socrate vero e il Socrate senofontico » tre grossi volumi, conclude: « Noi sappiamo di Socrate una cosa sola: che non ne sappiamo nulla ». Ed uno dei suoi ultimi interpreti (1) dice giustamente che della sua dottrina noi sappiamo molto meno che di quella di Parmenide o di Eraclito. Di certo abbiamo la professione di ignoranza e la proposizione paradossale che la virtù è sapere. Tutto il resto è incerto. Una gran parte di quanto ci è dato come dottrina socratica è soltanto il frutto della superficialità dei suoi espositori.

(1) H KUHN: *Sokrates, ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934, pag. 129.

Quest'incertezza ha la sua ragione prima nel fatto che la figura di Socrate, come quella, sotto molti aspetti a lui così vicina, del fondatore del Cristianesimo, ci giunse solo attraverso le relazioni discordi dei suoi discepoli; onde anche in riguardo ai punti più essenziali oscilliamo il più delle volte fra notizie contraddittorie, attraverso le quali ci è impossibile fissare con certezza i tratti della sua vera personalità spirituale. Questa contraddizione fra i dati tradizionali, che venne già rilevata fino dall'antichità, fa sì che ogni tentativo di ricostruzione si trova sempre di nuovo posto fin dall'inizio dinanzi al dilemma della eliminazione d'una parte non indifferente dei dati — che potrebbe anche essere una mutilazione arbitraria — o d'un'opera difficilissima di armonizzazione e di conciliazione, sulla quale sentiamo bene che nessuno potrà mai dire con sicurezza l'ultima parola. La figura di Socrate ha una posizione troppo centrale nella storia del pensiero greco perchè noi possiamo rinunciare a farci in qualche modo un concetto della sua personalità e del suo pensiero; e tuttavia sentiamo *a priori* di essere dinanzi ad uno di quei problemi storici che non saranno mai definitivamente risolti.

La scelta imposta da principio è tra Platone e Senofonte: Aristotele non ha nulla o quasi nulla che non sia già contenuto negli altri due. Il Joël e Th. Gomperz hanno dato la preferenza ai dati aristotelici come più sicuri: è stata tentata anche una costruzione del pensiero socratico in base ad Aristotele solo (1). Ma i dati di Aristotele sono troppo incompleti: d'altra parte egli considera sempre Socrate sotto punti di vista particolari che potrebbero dare all'insieme un aspetto falso: in fondo noi dobbiamo sempre partire da Platone e da Senofonte. Ora per una decisione fra questi due interpreti noi non abbiamo alcun criterio obbiettivo; la preferenza per l'uno o per l'altro è dettata generalmente da una concezione generale prestabilita. Si attengono in generale di preferenza a Senofonte quelli che come il Döring (2), il Chaignet (3), E. Pfleiderer (4), fanno di Socrate un riformatore

---

(1) BOKOWNEW: *Sokrates Philos. in der Darstellung d. Aristoteles*, in: « Archiv f. Gesch. d. Philos. », 1914, p. 295-304.

(2) DÖRING: *Die Lehre d. Sokrates als soziales Reformsystem*, 1895.

(3) CHAIGNET: *La vie de Socrates*, 1868; *Hist. de la psychologie des Grecs*, I, 1887, p. 134 ss.

(4) E. PFLEIDERER: *Sokrates und Plato*, 1896.

morale o sociale. La maggior parte degli altri espositori tentano una conciliazione, facendo tuttavia larga parte a Senofonte. Così il Grote, E. Zeller, E. Boutroux, G. Zuccante (1). I recenti espositori invece, come H. Maier (2), A. Busse (3), v. Wilamowitz-Moellendorff (4), si attengono prevalentemente agli scritti platonici del primo periodo.

E questa è veramente la sola posizione che in linea di principio sembra sostenibile. Accettare pienamente i dati di Senofonte o dare anche solo ad essi un'autorità prevalente è impossibile: essi contengono troppe cose puerili, che dobbiamo riferire alla mentalità di Senofonte, non a Socrate. Se i discorsi che teneva Socrate sulle piazze e nelle botteghe fossero quelli che gli presta Senofonte, dice Schleiermacher, non si capirebbe come la sua presenza non avesse in breve tempo spopolato Atene. Vi sono però certamente in mezzo ad essi anche molti tratti, i quali non possono risalire che a Socrate. La miglior via è quindi di cercare di separare nei dati platonici ciò che appartiene senza dubbio, anche per testimonianza d'Aristotele, al vero Platone (come p. es. la teoria delle idee) e di ricomporre dal resto il mondo socratico, integrando questo schema con i dati di Senofonte che non sono con esso inconciliabili. I primi dialoghi, redatti, secondo ogni verisimiglianza, prima della morte di Socrate, sono puramente socratici; ma anche quelli scritti immediatamente dopo la morte, che portano l'impronta d'un vivo dolore (Apologia, Critone, Gorgia, Fedone), hanno ancora, specialmente per la parte storica, un forte elemento socratico. La separazione di ciò che è socratico da ciò che è platonico non è un'impresa impossibile, quando naturalmente si tenga presente la modestia degli intenti che dobbiamo proporci. Così, per esempio, comprendiamo benissimo che l'Apologia non sia un resoconto della difesa di Socrate: Platone non era uomo da resoconti. D'altra parte tutto ciò che sappiamo con qualche certezza ci induce a credere che anche nell'Apologia Platone sia rimasto, nelle linee essenziali,

---

(1) G. ZUCCANTE: *Socrate*, 1909.

(2) H. MAIER; *Sokrates*, 1913.

(3) A. BUSSE: *Sokrates*, 1914.

(4) v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Platon, Leben und Werke*, I, 1919, p. 94 ss.

vicino alla realtà storica. Tutte le altre discussioni per discernere ciò che in essa è storico e ciò che è fittizio sono, data l'assenza di criterii obbiettivi, supposizioni oziose. Lo stesso deve dirsi della dottrina. Nonostante la finzione, per cui Platone riferisce sempre a Socrate, salvo che nelle opere della fine, la parte dottrinale dei suoi dialoghi, il corpo della sua dottrina costituisce un tutto abbastanza ben marcato che permette di distinguere, in base a criteri interni, nei punti essenziali ciò che è di Socrate e ciò che è di Platone. Di fronte a Platone dobbiamo piuttosto essere attenti a ciò che egli ha forse volutamente omesso e che invece ricorre in Senofonte. Platone esprime nella Repubblica (VI 500 B) la sua scarsa stima per i falsi sapienti sempre intenti a mordere le persone, a censurare la condotta: questi sono i filosofi cinici, ai quali Platone contrappone la figura del saggio contemplativo, che, fissando gli occhi in alto nell'ordine eterno delle cose, non ha tempo di abbassarli nel mondo umano. Ora qui Platone biasima i cinici, ma biasima in via indiretta anche Socrate: quest'aspetto era certamente comune a Socrate ed ai cinici. In qualche punto quindi Platone esige di essere completato.

* * *

Più che una discussione delle fonti, che non condurrebbe ad alcun risultato, gioverà ad orientarci una rassegna dei punti di vista sotto i quali la dottrina socratica è stata successivamente considerata. Sulla concezione, viva specialmente nel secolo XVIII, che faceva di Socrate un predicatore morale popolare, quale appare in più capitoli dei Memorabili, non è il caso di arrestarsi. Il primo punto dal quale ha origine una seria divergenza fondamentale è quello relativo al valore della dialettica socratica. Le analisi concettuali, che sono il tema abituale dei dialoghi socratici, hanno valore per sè o come strumento di una teoria morale? Si propongono esse come fine la costituzione d'una teoria logica del sapere concettuale o vogliono semplicemente concorrere all'elaborazione logica dei concetti etici fondamentali? Già Schleiermacher vede sopratutto in Socrate il filosofo del concetto, il teorico del sapere concettuale. Anche Th. Gomperz mette in prima linea l'intellettualismo socratico, «l'apprezzamento accentuato dell'intelligenza e della riflessione, di ciò che

può essere imparato e ridotto a regole». Per R. Pöhlmann (1) Socrate è essenzialmente un ricercatore, un dialettico: è il rappresentante tipico della cultura superiore, razionalistica. Se egli neglige la speculazione cosmologica, ciò è perchè egli non la ritiene scienza: ad essa egli oppone la scienza dei fatti umani, la morale, e rappresenta così nel campo delle scienze morali la stessa parte che in altro campo rappresentano Ippocrate e la sua scuola. Il solo oggetto dell'esperienza razionale è per lui l'uomo. Il Pöhlmann contesta perciò decisamente il carattere religioso della personalità di Socrate: egli è il più grande razionalista dell'età sua, il creatore del pensiero scientifico, non un eroe religioso. Il carattere religioso di Socrate sarebbe dovuto ad un'idealizzazione posteriore: dopo la sua morte sarebbe sorta una specie di «cristologia» socratica. Anche secondo il Joël (2) Socrate sarebbe il padre del razionalismo: il Socrate senofontico è il Socrate della tradizione cinica, ma non è il vero Socrate. Socrate è stato il precursore di Hegel. Secondo Hegel l'essere è pensiero, secondo Socrate la vita è pensiero: la vita dell'anima è o attività logica o preparazione all'attività logica: la pratica non è che l'inevitabile estrinsecazione del pensiero. Se l'uomo è unicamente pensiero, ragione, il bene e il male si confondono in lui con il retto e il falso pensare: quindi la virtù non è un merito morale, ma un'eccellenza intellettiva; il vizio non è una colpa ma un'incapacità. E quale è l'oggetto di questo pensiero? Ciò è indifferente: perchè l'ordine concettuale è esso stesso, come, forma, il valore supremo e non ha bisogno di nessun fondamento, di nessun rapporto con un'altra realtà. Il fine, la perfezione dello spirito è la concettualità del pensiero. La filosofia dovrebbe darci una costruzione razionale della vita intesa come attività concettuale: il culmine della filosofia socratica non è la pratica, ma la teoria: nessuna filosofia è stata così remota dalla pratica come la socratica. Se Socrate tolse il contenuto della sua costruzione dalla vita morale, ciò è perchè egli, invece di stendere lo sguardo sulla totalità dell'essere, lo limitò al mondo dell'attività umana. Ma egli non si proponeva in questo alcuna riforma della vita e degli istituti morali: egli non si preoccupava

---

(1) R. Pöhlmann: *Sokrates und sein Volk*, 1899; *Sokratische Studien*, 1906.
(2) K. Joël: *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 1893-1901.

d'altro che di ricondurre in questo campo il pensiero umano al razionale, all'universale, cioè di elevarlo alla coscienza razionale di sè e della sua attività. Egli patrocina la virtù in quanto essa corrisponde ad una norma generale, in quanto rappresenta l'unità, l'universalità, la forma costante. L'attività personale di Socrate dovette risolversi quindi interamente nella determinazione dialettica di concetti: determinazione che però restò sempre allo stato di analisi formale, di educazione liberatrice e quindi non andò molto al di là della negazione.

*
* *

A questa interpretazione contraddice un fatto, del quale non si può disconoscere l'importanza: nell'Apologia platonica e più ancora nella senofontica (§ 21) Socrate nell'atto solenne di presentare ai giudici la propria vita insiste energicamente sul suo apostolato morale: la sua attività di filosofo teoretico che analizza i concetti scompare come cosa senza importanza. Ed in realtà anche nei dialoghi socratici di Platone, dove è più messa in luce l'attività dialettica di Socrate, l'induzione e la definizione sono sempre messe al servizio d'una finalità pratica e più in via negativa che positiva: come processi spontanei dello spirito che è in cerca di chiarezza, tentativi di determinare il contenuto di certi concetti ricorrendo ad esempi: non come procedimenti rigorosamente logici. Il ragionamento socratico non ha per fine di analizzare e ricostruire logicamente il mondo dei nostri concetti — Socrate non ha fatto nulla di tutto questo! — ma di servirsi dell'ordine concettuale per chiarificare e vivificare il contenuto dell'esperienza morale. Bisogna distinguere l'unità concettuale concreta, che è intuizione intellettiva d'una realtà concreta, dal concetto stesso (in stretto senso) cioè dall'unità concettuale astratta, che è la somma di un certo numero di note ed è la materia specifica dell'elaborazione logica. Questa elaborazione di astrazioni è lo strumento preliminare e sussidiario della costituzione del mondo concettuale concreto, ma non deve essere confusa con esso. Ciò che distingue i semplici concetti astratti è che essi non hanno per sè alcuna potenza determinatrice dell'azione: l'unità concettuale, che determina l'azione, è la visione d'una unità concreta alla quale inerisce l'attività determinatrice, come

inerisce alla sensazione l'attività impulsiva. Il concetto dell'uomo come animale razionale etc. non ha alcuna potenza sull'azione: il concetto che desta in me il senso e il dovere dell'umanità è l'intuizione intellettiva di quella realtà che è in tutti gli uomini come in me stesso e che appunto perciò determina un'azione razionalmente caratterizzata — cioè un'attività morale. L'essere e la sostanza come astrazioni scolastiche sono ben altra cosa dall'essere di Parmenide, realtà concreta, vivente e beata e dalla sostanza di Spinoza, che è una realtà religiosa. L'ideale a cui Socrate mirava non era la costituzione d'un sistema di astrazioni logicamente determinate e classificate, ma la costituzione d'un sistema di unità concettuali, che fossero i determinanti necessari di un'attività razionale. L'induzione socratica che nel dialogo con Eutidemo (in Senofonte) s'aggira sulla definizione della giustizia, non ha per fine di ricavare un'astratta definizione della giustizia, ma di mettere l'anima in presenza della retta visione della giustizia. In altre parole il concetto socratico implica in sè il valore: non è il nudo e freddo concetto scientifico, il τί ἐστιν, ma involge anche l'οὗ ἕνεκα, la rappresentazione del concetto come fine: ciò che Socrate si propone di svolgere non è una classificazione logica, ma un regno di fini, che è anche la posizione di un compito. Socrate ha mosso appena i primi passi in questa direzione; ma anche entro questi limiti ci ha mostrato chiaramente il senso che ha per lui la trasformazione dell'esperienza in un'esperienza concettuale: il termine verso il quale mira, non è l'astrazione logica dell'essere, ma la realtà vivente e concreta dell'essere, il bene. Le unità astratte sono, come bene ha veduto Spinoza, astrazioni sussidiarie, che non hanno per sè, nella loro nudità, alcun valore reale. Il principio, il bene, non è un'astrazione concettuale, ma un'intuizione che può pure essere concettualmente espressa e che, così espressa, serve di criterio a tutti gli altri principii, i quali debbono ad essa subordinarsi. Vi è una necessità dialettica che collega le unità concettuali in una visione razionale unica e perciò collega anche l'attività dell'uomo in una direzione razionale unica. Questo ha veduto Socrate: questo concilia il suo intellettualismo col suo moralismo. Egli non ha avuto di mira la teoria logica del concetto, ma la chiarificazione dei concetti in vista d'una sistemazione della vita morale. Le determinazioni socratiche dei concetti

sono in fondo sempre anche determinazioni di valori. I concetti chiari permettono all'uomo di ordinare coerentemente la sua vita nel senso dell'intuizione fondamentale del bene. L'insegnamento di Socrate si proponeva di esaminare e di mettere alla prova non i concetti, ma le coscienze: l'importanza della sua dialettica non è tanto nell'aver portato alla coscienza di sè il sapere concettuale, quanto nell'aver scoperto e messo in luce l'ignoranza umana.

* * *

Noi possiamo lasciare qui da parte quelli che come il Zeller (ed appresso a lui G. Zuccante) considerano Socrate come un dialettico ed un moralista, il quale fa dipendere le regole della saggezza dalla cognizione per concetti. Socrate si è servito naturalmente, come ogni filosofo, dei concetti, ma non è stato un filosofo dei concetti, non ha coltivato la filosofia dei concetti per se stessa, con un puro intento logico. La maggior parte dei suoi espositori vedono infatti in lui il filosofo della morale per eccellenza. In un opera notevolissima il Döring (1), che si appoggia esclusivameente a Senofonte, fa consistere l'opera di Socrate nel disegno di una riforma sociale e politica di carattere morale. Essa si muove nei limiti dello stato sociale allora esistente: non è nè rivoluzionaria, nè antidemocratica. Il suo ideale è un'aristocrazia, non costituita su d'una disparità nei diritti, ma sorgente naturalmente dalla democrazia e consistente in ciò che la direzione dello stato viene assunta dai veri ἄριστοι, che soli possono e vogliono realizzare il bene di tutti e che, predestinati già da una felice disposizione di natura, hanno solo bisogno di un'educazione che li renda atti alla loro funzione politica. La morale di Socrate voleva realizzare appunto quest'opera educativa e promoveva la formazione di una vera classe dirigente. Essa è fondata su d'una concezione utilitaria; la sapienza insegna la coincidenza del bene sociale e del bene individuale: la condotta morale, onde risulta il bene collettivo, è consigliata ad ogni singolo anche dal suo particolare interesse. Il quale risiede non nel

(1) Oltre all'opera citata si veda di lui anche: *Gesch. d. griech. Philos.*, 1903, I, p. 372 ss.

piacere, che è passeggero, instabile, impuro, ma nell'utile, in ciò che procura un benessere reale e costante. E l'utile supremo è per l'uomo superiore la potenza politica, la quale lo assicura dalla violenza dei tristi e lo rende capace di giovare a sè ed ai suoi pari. Socrate non raggiunse il suo fine: la restaurazione della democrazia nel 403 prese anzi un indiririzzo opposto. La sua tragica morte non fece che cingere dell'aureola del martirio il vecchio riformatore disilluso e stanco.

Anche gli altri interpreti della morale socratica la riconducono in generale ad un eudemonismo temperato e guidato dalla ragione. Così p. es. M. Heinze (1), che fa di Socrate un deciso utilitario: la sapienza non è per lui che la conoscenza di ciò che è in ogni caso buono, utile. Ma quale è il criterio dell'utile? La parola « utile » ha un senso relativo ed un senso assoluto. Nel primo caso designa ciò che serve a qualche fine, soddisfa qualche bisogno; ma allora non si ha un senso preciso se non si indica questo fine. Nel secondo senso designa ciò che è generalmente utile, ciò che serve a soddisfare le esigenze quotidiane e comuni della vita; in questo senso si deve intendere la parola « utile » quando si parla di utilitarismo. Ora se l'utile è ciò che serve a soddisfare le esigenze normali della vita, l'utilitarismo si risolve in un vago eudemonismo, che lascia aperta la questione: quali sono le esigenze normali della vita? Nel seno dell'eudemonismo vi è quindi spazio per tendenze varie che vanno dall'utilitarismo crasso, edonistico, alle forme più elevate ed ideali; le quali sono però sempre collegate col primo dall'unità del fine, che è di produrre la maggior quantità possibile di sentimenti gradevoli. In questo secondo senso la morale pura ed elevata di Socrate è utilitaria; il fine supremo è la felicità, cioè la produzione del più intenso e durevole sentimento di soddisfazione interiore. Così intende la morale socratica anche F. Jodl (2).

Th. Gomperz fa anch'egli di Socrate un moralista ed un utilitario, ma ne accentua più energicamente il carattere razionalistico. Il fine che Socrate si prefisse non fu tanto, secondo il Gomperz, di introdurre una nuova morale o di tentare una nuova

---

(1) M. Heinze: *Der Eudämonismus in der griech. Philosophie,* 1883.
(2) Fr. Jodl: *Gesch. d. Ethik* 2, 1906, I, p. 14.

esplicazione filosofica, quanto di razionalizzare la morale corrente, di dare alla coscienza morale comune una perfetta unità sotto la guida dell'intelletto. Socrate presupponeva che gli uomini siano in fondo già d'accordo circa il fine della loro attività: che è il bene, la felicità. Ma quale è questo bene? E' l'utilità collettiva; la morale di Socrate è un utilitarismo sociale. Una specie di naturale ottimismo lo conduceva ad identificare il bene egoistico con l'utile collettivo, cioè col bene morale: da lui ha origine il principio comune poi a tutti i socratici che l'uomo giusto è anche l'uomo felice. Il compito essenziale della morale è di condurre gli uomini ad una visione chiara di questa verità. Socrate possedeva in sè un ideale di giustizia e di libertà interiore e si sentiva felice quando e in quanto lo seguiva: vedeva la causa della sua felicità in quella sua unità interiore e credeva che la causa dell'infelicità altrui risiedesse nel non vedere chiaramente, come egli vedeva, la natura del vero bene. Il punto essenziale era quindi per lui l'affermazione della necessità d'una elaborazione razionale: « dove due si raccolgono per trattare delle cose umane secondo la ragione, là è con essi lo spirito di Socrate ». Il Gomperz avvicina Socrate a Confucio, che pose anch'egli la virtù nel sapere, dandole il fondamento d'un eudemonismo collettivo: anch'egli non tiene nessun conto dell'al di là e dubita dell'immortalità.

L'interpretazione di E. Boutroux (1) fonda la morale socratica su di una specie d'intuizione morale: ma anch'essa fa, in ultima analisi, ricorso al motivo utilitario. Socrate è il creatore della scienza morale; e questa scienza è fondata sopra un certo numero di nozioni fondamentali comuni a tutti gli uomini, senza che ne abbiano tutti una conoscenza riflessa. Questa scienza vuol essere solo una sistemazione riflessa di questi principii e comprende una parte negativa, la confutazione e l'eliminazione delle conoscenze avventate e superficiali del volgare; ed una parte positiva, che è la determinazione e la giustificazione delle norme universali. Questa esclude ogni ricorso al trascendente, ogni giustificazione metafisica; la teologia socratica è un semplice corollario non essenziale. La giustificazione ha luogo col

(1) Boutroux: *Socrate (1883)* in: « Etudes d'histoire de la philosophie », 1897.

mostrare che realmente tutte le azioni imposte come morali dal senso comune e dalla tradizione sono proprie ad assicurarci dei vantaggi, mentre la condotta contraria finisce sempre per essere dannosa. D'altra parte essa si propone di rendere stabile e sicura la moralità col trasformare questa concezione in una scienza dell'agire virtuoso. Gli uomini fanno sempre ciò che essi considerano come più utile: se si dimostra loro che ciò che vi è di più utile è la virtù, essi praticheranno la virtù. Il paradosso socratico quindi, più che nell'identificazione del sapere e della virtù, consiste nell'asserzione che la virtù è ciò che vi è di più utile all'uomo.

* * *

Queste interpretazioni morali del pensiero socratico, fondate in prevalenza sui dati di Senofonte, mettono questo pensiero in reciso contrasto con la morale dei dialoghi socratici di Platone, che ha in generale un carattere negativo ed antiedonistico. Sembra fare eccezione, è vero, l'appello al calcolo utilitario nel Protagora; ma qui Socrate dice soltanto che la scelta della condotta è sempre determinata da una specie di calcolo comparativo dei beni e non riduce affatto tutti i beni a ciò che l'utilitarismo intende per « utile ». « La morale socratica (dice a questo proposito lo Zeller) assume nelle sue giustificazioni l'apparenza dell'eudemonismo; ma è, nella sua propria essenza, tutt'altro che eudemonistica ». Il vero spirito della morale socratica noi dobbiamo cercarlo nel Gorgia: là dove Socrate dimostra contro Callicle che altro è il bene, altro il piacere e che si può provare un piacere più grande ed essere tuttavia più miserabile (495 B ss.). Noi possiamo tanto più sicuramente riferire questa tendenza ad origini socratiche, in quanto Platone tende anzi, nella sua filosofia posteriore, di mano in mano che si allontana da Socrate, a dare anche al piacere un posto nella vita morale. Come possiamo conciliare un Socrate utilitario con lo spirito che anima il Gorgia ed il Fedone?

Diciamo inoltre che un'interpretazione di questo genere diminuisce la figura di Socrate in modo che la sua grandezza storica ci diventa incomprensibile e il giudizio di Platone che ne fa un uomo unico, il più giusto ed il più sapiente, non ci ap-

pare giustificato. Già Schleiermacher notava che il quadro che generalmente si dà della filosofia di Socrate non è affatto in corrispondenza con la sua importanza storica. Nessuno ignora la sua prodigiosa influenza sul pensiero del mondo antico: quasi tutti i più grandi filosofi, da Platone ad Aristotele in poi, sono stati, direttamente o indirettamente, suoi discepoli; la filosofia che salì sul trono a Roma con gli Antonini e vi promosse un'umana riforma del diritto, è ancora d'origine socratica. Anche la grandezza e la nobiltà della personalità non sarebbe stata bastante ad assegnargli il posto che egli ha nella storia dello spirito, se essa non fosse stata sostenuta da un pensiero di valore eccezionale. Ora se Socrate non fosse stato che il riformatore d'una città o il precursore d'una scienza della morale, ciò non costituirebbe che un merito assai modesto. Quale vantaggio ha la morale di Socrate (così intesa) sul puro e nobile eudemonismo di Democrito? Si aggiunga ancora, in fine, che bisognerebbe, se tale interpretazione fosse la vera, eliminare dalla morale socratica tutto l'elemento religioso che è contenuto nei dati platonici, ciò che è difficile: e la stessa connessione sua con la morale religiosa di Platone e di Antistene sarebbe qualche cosa di incomprensibile.

* * *

Più vicina al vero sembra quindi l'interpretazione di quelli che hanno dato al pensiero di Socrate un fondamento ed un valore religioso. Ma è difficile vedere in che cosa debba essere posto questo fondamento. Per poter trovare un fondamento religioso dottrinale bisognerebbe accettare completamente Senofonte e costruire su questa base una metafisica popolare, come fecero il vecchio Brücker (1742) e tra i recenti, per esempio, il D'Eichtal (1881), secondo il quale Socrate « ha messo sul trono il monoteismo filosofico »; o come lo storico E. Meyer, vedere in Socrate un propugnatore della fede tradizionale, della teodicea e della mistica, nemico dell'illuminismo. Oppure bisognerebbe, volgendo in tutt'altro senso, adottare in pieno i dialoghi platonici e, con A. E. Taylor, J. Burnet e P. Shorey (1) confondere com-

(1) In questo senso anche: A. KENYON ROGERS, *The Socratic Problem*, 1933.

pletamente il Socrate vero col Socrate platonico attribuendogli la teoria delle idee e il resto. Ma io non credo che ci possa venire, dall'una o dall'altra di queste ipotesi, una ricostruzione attendibile del vero Socrate.

Ma nemmeno credo, se anche lo sfondo metafisico del pensiero di Socrate non va cercato nè nella teoria delle idee, nè nella teologia puerile dei Memorabili, che esso debba ridursi ad un semplice postulato, ad un corollario della sua morale. Il Labriola, per esempio (1), considera Socrate come una personalità religiosa; ma la sua visione religiosa resta un vago, inefficace presentimento della coscienza morale. La morale socratica resta per lui « in tutti i suoi principii, in tutte le sue conseguenze eudemonistica »; il vero bene è l'utile, è ciò che conferisce al maggior benessere della nostra natura (ib., p. 230 ss.). A che cosa si riduce allora il postulato religioso? Una morale ha veramente carattere e valore religioso se il bene si risolve in ultimo per essa in qualche cosa di trascendente.

Noi dobbiamo dunque vedere se fra gli elementi, che ci sono stati trasmessi, ve ne siano di quelli che testimoniano in favore d'una fondazione religiosa solida e degna di Socrate. Ora questi elementi non mancano. Primo tra essi è quel motivo dualistico, ascetico, che ispira tutta l'attività di Socrate e che traspare ancora ben vigoroso nei primi dialoghi scritti dopo la morte di Socrate (l'Apologia, il Gorgia, il Fedone); e che, si noti, non era nella natura di Platone. Una filosofia che si definisce come una meditazione della morte non può porre il suo fine supremo in questo mondo. Anche di fronte allo stato Socrate ci è rappresentato in un atteggiamento negativo: egli esorta all'obbedienza verso lo stato, ma non alla partecipazione allo stato. Egli celebra l'attività sua filosofica come il compimento d'un dovere verso Atene; ma essa non implicava alcuna partecipazione alla politica. Platone stesso, nei primi dialoghi della maturità filosofica, è ancora fedele al punto di vista negativo di Socrate; l'opposizione fra giustizia ed ingiustizia si risolve nell'opposizione fra la vita appartata del filosofo e la vita dell'uomo politico occupato ad adulare le assemblee ed a servire i potenti. Ora la partecipazione alla vita politica era per Platone una aspirazione personale viva.

---

(1) A. Labriola: *Socrate*, 1871.

Nell'Apologia la missione che Socrate professa d'aver ricevuto non è una missione morale o politica; ma una missione divina. La sua predicazione in Atene non poteva avere la forma di quella di Gesù sulle rive del lago di Genezareth, ma era in fondo della stessa natura.

Ma ciò che dà al pensiero di Socrate un deciso carattere religioso è il suo concetto della ragione come principio divino trascendente. L'anima è per Socrate essenzialmente ragione e, come tale, partecipe d'una natura divina. Di tutte le testimonianze di Senofonte sulla religione di Socrate questa sola sembra accettabile: che Socrate credeva in una ragione universale, da cui deriva la ragione che è in noi: un concetto che ritorna poi sotto forma non molto diversa in Platone, in Antistene e nello stoicismo. A ciò non contrasta il dubbio che Socrate esprime nel Fedone (91 B) circa l'immortalità; un dubbio che ricorre anche, espresso in modo analogo, in Euripide [1]. Ma quale filosofo, che abbia coscienza del valore di ciò che dice, può affermare di possedere una certezza obbiettiva dell'immortalità? Tutte le pretese dimostrazioni sono sofismi senza valore. Anche Socrate non poteva avere dell'immortalità che una certezza morale, vale a dire una fede. La proposizione dubitatrice di Socrate vuole ad un tempo esprimere questa riserva e servire a dimostrare, di fronte al volgo che lo ascoltava, che in ogni caso l'uomo giusto non ha nulla da temere dalla morte. La fede in una divinità concepita come intelligenza universale e come ordine morale del mondo, nel quale può riposare con fiducia chi opera secondo giustizia, aveva del resto i suoi antecedenti in Parmenide, Eraclito, Anassagora: Socrate non poteva ignorarla, perchè essa era più o meno esplicitamente nella coscienza superiore del tempo. Nei tragici la misteriosa potenza divina si confonde con un ordine morale che è al disopra di tutti i disegni umani: anche Euripide, sebbene su di lui sia passato lo spirito critico e naturalistico e quindi egli consideri con occhio scettico le rappresentazioni popolari degli dei e le pratiche della divinazione, anzi si esprima qualche volta dubitando sull'immortalità, ha un alto concetto della divinità e subordina ad essa il corso delle cose. Secondo Fedone (97 B ss.) Socrate fu condotto a porre come principio

(1) NESTLE: *Euripides*, 1901, p. 164 ss.

il bene dallo studio di Anassagora; ma mentre per Anassagora l'intelligenza è ancora un principio operante nel mondo fisico, per Socrate essa è già un principio completamente interiorizzato che si rivela nella coscienza e nella sua legge divina. Anche nei Memorabili (IV, 19) Socrate evoca il concetto delle leggi ideali, ἄγραφοι νόμοι, scritte da Dio nella coscienza. Nel concetto d'una intelligenza divina unica, protettrice della virtù si accordano del resto i suoi più grandi scolari, Euclide (Diogene Laert. II, 106), Antistene, Platone.

I miti sull'al di là che ricorrono nel Gorgia e nel Fedone ci attestano inoltre a chiare note l'influenza che nell'ambiente socratico aveva acquistato il misticismo orfico. Quest'influenza si estende bene al di là delle scarse tracce che ne recano i pitagorici, Empedocle e Platone; tutta la filosofia religiosa dal VI al IV secolo ha le sue radici in questa corrente mistica, che segna il culmine dell'evoluzione religiosa del popolo greco. In Atene questo movimento aveva trovato un terreno propizio fin dal principio del VI secolo; nell'Attica era sorta sotto i nomi di Orfeo e di Museo una ricca letteratura mistica (1). Nel seno delle associazioni religiose questo movimento si era associato con pratiche superstiziose; ma nella sfera della filosofia esso si era purificato ed aveva dato origine alle speculazioni religiose elevate del pitagorismo. Anche Euripide mostra di avere subìto l'influenza di questo movimento mistico (2); d'altra parte anch'egli, come Platone, ha accenni ironici contro gli orfici e le loro rivelazioni (3). Anche Socrate considerò probabilmente con ironia l'elemento mitologico e teurgico dell'orfismo e si guardò dal chiedere perchè le anime siano chiuse nel corpo come in un carcere; ma ne accolse il dualismo religioso e diede l'espressione filosofica più alta a quell'aspirazione verso una religiosità superiore, che nella religione dei misteri si era tradotta in una visione pessimistica della realtà, in un concetto panteistico di Dio ed in una fede viva nella giustizia dell'ordine divino.

---

(1) ROHDE: *Psyche*, II, p. 106.
(2) GOMPERZ: *Gr. Denker*, II, p. 11-13.
(3) NESTLE: o. c. p. 43 ss., 144-5.

*
* *

È chiaro che cosa dobbiamo pensare allora delle notizie di Senofonte sulla fede di Socrate negli dei e nella divinazione. Letteralmente prese, queste notizie ci ritraggono un Socrate credulo e superstizioso, che accetta la fede popolare negli dei e su di essa costruisce una teologia puerile: e questo sarebbe stato il rappresentante più alto della cultura attica, il critico spietato dei sapienti dell'età sua! Se tale fosse stato Socrate, Meleto non avrebbe potuto accusarlo di non credere in alcun Dio (Apol. 26 C). Socrate non poteva ignorare le aspre critiche di Senofane e di Eraclito al politeismo popolare; non poteva non aver sentito al teatro le satire dei comici contro gli dei; nessuno ignorava che gli oracoli erano al servizio della politica. Credere che egli non pensasse come Euripide, come Antistene o Platone, come avevano pensato i filosofi a partire da Senofane, vorrebbe dire attribuirgli un grado di credulità o di ipocrisia che non possiamo supporre in Socrate. La glorificazione della mantica, che troviamo nei Memorabili, appartiene a Senofonte, non a Socrate; e così è delle rappresentazioni antropomorfiche del divino e della triviale teleologia di Mem. IV, 3. Che Socrate si attenesse esteriormente ai riti civili della città, non ha importanza; anche Gesù riconosce il culto del tempio (Matteo V, 23) e raccomanda al lebbroso di fare l'offerta (Marco I, 40-55). Questo non ci rivela nulla del suo pensiero. Noi non sappiamo che cosa egli pensasse precisamente intorno agli dei ed agli oracoli. Il suo politeismo doveva probabilmente rassomigliare al politeismo di Senofane e di Platone, che si concilia benissimo col panteismo; gli dei sono soltanto esseri superiori, che presiedono alle diverse regioni del mondo e che dipendono dal Dio supremo, « il cui pensiero e la cui volontà governa tutte le cose » (Senofane). L'offerta del gallo ad Esculapio sul punto di morire può aver avuto un senso simbolico, lievemente ironico. Ma la bella preghiera che nel Fedro (179 B-G) Socrate rivolge alle divinità agresti, la preghiera che al Pireo rivolge alla dea Bendis (Rep. I, 327 A) sembrano attestare che Socrate credesse nell'esistenza di esseri divini superiori all'uomo e degni della nostra reverenza. Tale era del resto anche la fede di Platone, il cui

linguaggio ironico (Timeo 40 D) mostra che egli, pur credendo agli dei, intendeva per essi ben altro che le figure superstiziose del politeismo popolare, respinte da lui come assurde e ridicole. E in tal senso si volse poi anche la credenza degli stoici.

Qui s'inserisce naturalmente uno dei problemi più misteriosi della psicologia socratica, il problema del δαιμόνιον, della voce interiore che sembrava dirigere e proteggere Socrate nei momenti dubbii e difficili, trattenendolo da atti (anche moralmente indifferenti) che non si sarebbero volti nel suo bene. Due domande ci si propongono egualmente oscure: che cosa intendeva Socrate per questo δαιμόνιον? Che cosa era esso realmente? Esso era per Socrate certamente l'inserzione nella vita normale di un qualche cosa di supernaturale, di « divino » (δαιμόνιον = divino): ma che cosa era questo « divino »? « Vi è nell'anima umana (è detto nel Fedro 242 B) una potenza divinatrice »: questa voce avrebbe potuto essere un fenomeno di divinazione interiore, di premonizione. Ma la parte che il δαιμόνιον ebbe nella accusa di empietà (Apol. 27 C) sembra attestare che Socrate vedesse in esso l'azione d'una specie di genio famigliare, simile a quel genio che Lachesi dà ad ogni anima quando essa deve ricominciare una nuova vita sulla terra (Repubbl. X, 617 E; 620 D; Fedone 107 D). Oggi si definisce generalmente questo fatto come un processo subcosciente di previsione e di inibizione, non esplicabile dalla coscienza normale: « il daimonion non è che un nome collettivo per quella parte dell'anima che si sottrae all'influenza della ragione, per quella parte oscura che, pur risolvendosi in istinti ed impulsi di incerta origine, guida molte volte con una sicurezza superiore a quella della ragione. È una ragione preformata nell'istinto » (1). Questo non è del resto il solo fatto straordinario che ci è stato tramandato di Socrate; Platone ci riferisce anche della sua abitudine di stare a lungo silenzioso ed immobile in meditazione (Convito 174 D ss.; 220 C-D). Si noti che Aristotele attribuisce a Socrate un carattere meditativo, quasi melanconico (Retor. II, 15; Problem. XXX, 1). In luogo di spiegazioni che valgono quel che possono valere, mi sia lecito riferire qui un fatto analogo tratto dalla storia recente. Di Benedetto Cairoli riferisce un suo biografo che « egli asseriva con un ac-

(1) Pöhlmann: *Sokratische Studien*, 1906, p. 121 ss.

cento, che non ammetteva dubbio, che nei momenti gravi della vita, assorto in un raccoglimento intenso, egli parlava con i suoi cari estinti e ne ascoltava gli ammonimenti ed i consigli. Certo in tali casi avveniva in lui un fenomeno psichico di straordinaria efficacia, perchè la sua volontà si manifestava allora con ferrei propositi, con deliberazioni immutabili ». Di fronte a questi fenomeni l'unico atteggiamento d'uno spirito critico mi pare non possa essere altro che una dichiarazione di « *non liquet* ».

*
* *

Socrate ha avuto dunque, a fondamento della sua concezione della vita, una fede religiosa: l'anima, la ragione, è per lui una realtà religiosa, che collega l'individuo con un mondo trascendente. Essa è per Socrate l'oggetto immediato d'un'intuizione spirituale, che non è fondata su alcuna esperienza e non è costituita per mezzo di concetti, ma si rivela per una specie d'illuminazione divina all'anima purificata dalla sapienza non appena essa sia stata liberata dalle concezioni confuse che l'ottenebrano e la sviano. « Non cessare di lottare contro le illusioni e sii sicuro che la luce dell'intelligenza sopra ciò che merita di essere saputo si leverà da sè — in questo si riassume lo spirito della filosofia socratica » (1). Ma sopra questa fede Socrate non ha costruito alcuna teologia; egli è rimasto fedele alla sua professione di ignoranza. L'unica rivelazione, che discende a noi da questa luce divina, è la legge interiore della coscienza. In quale rapporto sta la nostra ragione individuale con la ragione divina? Quale è la natura di questa ragione? Quale sarà il nostro destino dopo la morte? A queste domande Socrate ha avuto la saggezza di non rispondere. Tutto il compito nostro si risolve nella purificazione dell'anima nostra dall'ignoranza e nella obbedienza alla legge divina che questa purificazione mette in luce.

Vi è quindi nell'insegnamento socratico una parte negativa ed una parte positiva: la parte negativa costituisce la dissipazione delle illusioni, la confutazione delle opinioni superficiali e comuni, l'eristica. La coscienza migliore non si offre da se stessa all'uomo, ma è il frutto d'una faticosa conquista. Perchè essa è

(1) F. Delbrück: *Sokrates*, 1819, p. 11.

offuscata negli uomini dalla presunzione di sapere ciò che non si sa e di essere ciò che non si è, dalla presenza di strutture mentali, che la tradizione, l'abitudine e le passioni hanno fissato in noi in modo da farne una specie di seconda natura, alla quale nessuno rinunzia senza dolore e senza vergogna. Bisogna spogliarsi di questo io naturale perchè si levi in noi la luce dell'intelligenza spirituale. Socrate è persuaso che soltanto i principii conformi a quella illuminazione divina possono sostenersi nella coscienza e costituire un sistema logicamente coerente: ogni altra convinzione dimostra la sua falsità in quanto, logicamente espressa, introduce nella coscienza una contradizione, si oppone alla costituzione d'un sistema coerente di concetti e di valori. La purificazione morale esige quindi in antecedenza una purificazione logica per mezzo della disputa e della confutazione; le quali mirano non solo ad ammaestrare intellettualmente, ma anche, e più, ad aprire all'uomo l'intelligenza del vero bene; ed in questo senso hanno un fine ed un valore religioso. Non bisogna del resto credere che questa esigenza sia una particolarità propria della filosofia socratica: ciò che di particolare ha Socrate è l'ardore con cui egli si applicò a questo apostolato. Del resto anche oggi ciò che si oppone alla penetrazione delle verità più salutari è l'ignoranza, che crede di sapere; e se oggi, come allora (osserva il Grote), un nuovo Socrate apparisse e sulle piazze rivolgesse le stesse domande ad uomini di qualsivoglia grado e di qualsivoglia professione, troverebbe lo stesso dogmatismo, lo stesso attaccamento ai luoghi comuni, la stessa presunzione ignorante e la stessa accoglienza diffidente ed ostile.

Qui bisogna rettificare l'opinione che fa di Socrate l'avversario delle dispute sottili e sofistiche, attribuite ai cosidetti « sofisti ». È ben noto che i sofisti veri e proprii non costituirono affatto una scuola filosofica, ma piuttosto una casta professionale di insegnanti erranti, sorti per soddisfare alle nuove esigenze sociali, che si proponevano essenzialmente di dare alla gioventù un'educazione letteraria e civile. È vero soltanto che il loro insegnamento seguiva in generale la corrente illuministica, la tendenza cioè a fondare la conoscenza, la condotta e le istituzioni sulla riflessione personale anzichè sulla tradizione; e quindi che essi inclinavano verso un umanesimo pratico, relativistico, facile a trapassare nel naturalismo e nello scetticismo. Ma essi avevano

in generale tendenze oratorie e declamatorie, non eristiche: il considerarli come rappresentanti della sofistica nel senso attuale della parola è un errore che ci viene da Platone. Socrate fu loro avversario in quanto fece della riflessione il fondamento di una nuova obbiettività; in quanto cioè fu il predicatore di una nuova religiosità morale. Ma in quanto considerò come una preparazione di questa riforma morale la disputa e la confutazione, egli oppose e alla tradizione e alle superficialità sofistiche una dialettica dissolvitrice, modellata forse sulla dialettica eleatica, la quale contribuì più di ogni altro esempio a diffondere nella filosofia il gusto dell'eristica. Il primo e più grande eristico è quindi Socrate; e la sofistica eristica fiorì specialmente tra i suoi discepoli, megarici e cinici. Platone (che del resto ci dà egli stesso nei primi dialoghi esempi di argomentazioni sofistiche) fa muovere spesso dagli interlocutori a Socrate il rimprovero di mettere in imbarazzo con le sue argomentazioni capziose e di condurre abilmente con le sue interrogazioni da un'opinione all'opinione opposta in modo che l'interlocutore non sa più nè che cosa dire nè che cosa credere (Rep. VI, 487 B-C). Non v'è dubbio che anche la critica sua a quelli che abusano della dialettica, in quanto scrutano e scalzano i principii tradizionali della giustizia e della sommissione alle leggi, lasciando poi gli interlocutori nel dubbio (Rep. VII, 538 C-539 A), è diretto contro gli eristici socratici; l'Eutidemo platonico è diretto non contro i sofisti, ma contro i socratici.

* * *

Molto più difficile è determinare la parte positiva dell'insegnamento socratico. Questa avrebbe dovuto consistere nella determinazione del bene, nella conoscenza dell'ordine morale assoluto, comprendente in sè il nostro pensiero e la nostra condotta: il nostro pensiero come subordinazione sistematica dei valori, concettualmente determinati, al valore supremo, al bene; la nostra condotta come subordinazione sistematica delle nostre azioni all'ordine del tutto. A questa subordinazione sistematica dei valori e delle azioni serve, come mezzo, la chiarificazione dei concetti; ma non bisogna credere che essa abbia per risultato la conoscenza concettuale del bene; il bene supremo condiziona in noi,

per la sua presenza, un ordine logico di valori espressi in concetti, ma non è più esso stesso un concetto. La liberazione dall'ignoranza e dalla falsa scienza non ha per ultimo altro effetto che di risvegliare in noi la coscienza di qualche cosa di superindividuale, che viene dal fondo dell'anima come una luce eguale per tutti, ma che non è la visione d'un oggetto o d'una realtà mistica. Essa viene interamente dal nostro interno. L'aspetto della natura esteriore non diceva nulla a Socrate: i bei platani delle rive dell'Ilipso destano la sua ammirazione, ma poco dopo egli aggiunge: « I prati e gli alberi non mi insegnano nulla; io ho bisogno della società degli uomini » (Fedro 230 D). Ciò che nelle cose è intelligenza, che cosa è se non quell'intelligenza divina, della quale l'anima nostra è una parte? Se noi vogliamo penetrarne la natura, basta quindi che l'anima, dissipato il velo delle false opinioni, sappia leggere in se stessa e penetrare nella sua più profonda essenza. Il precetto del conoscere se stesso non ha il senso triviale d'un esame individuale di coscienza, ma è un eccitamento ad un esame più approfondito della parte migliore di noi stessi, della ragione, nella quale ciascuno può trovare da sè, se ben diretto, la luce della sapienza suprema. L'anima conosce se stessa quando conosce la parte più divina di sè, nella quale contempla in se tutto il divino (Alcibiade I, 133 C). Colui che perverrà a questa luce, conoscerà i veri beni e i veri mali, agirà rettamente e sarà felice. Il metodo stesso di Socrate, la sua singolare predicazione, che si riduceva ad una confutazione ironica dell'avversario, era una conseguenza di questo principio; ed egli la formula là dove professa di essere soltanto come una levatrice, che aiuta a partorire. La sapienza non può essere introdotta, per così dire, dall'esterno nell'anima; ma deve sorgere da sè nel discepolo e l'opera del maestro ha soltanto una funzione liberatrice e purificatrice. Tuttavia si deve dire che la virtù può, in un certo senso, venir insegnata; ciò che ammette anche Antistene, sebbene la virtù sia per lui sopratutto un atto della volontà; poichè ad ogni modo essa è condizionata sempre da una chiarificazione intellettuale, che è opera del maestro. E nello stesso tempo Socrate può legittimamente proclamare, non senza una certa ironia, la propria ignoranza: egli non era, come i sofisti, un maestro che professasse di possedere e di trasmettere la scienza. La scienza è per lui una vita

interiore, che non si lascia staccare dall'anima, rinserrare in formule e riversare in altri: il solo insegnamento possibile raggiunge il suo fine quando l'interlocutore, che credeva di sapere, è ridotto con sua confusione a riconoscere la vanità del suo preteso sapere. La cattiva ignoranza è l'ignoranza di chi crede di sapere e non sa nulla: l'ignoranza di Socrate è la sapienza di chi sa che l'intuizione religiosa più alta non è più riducibile in concetti e non è trasmissibile come un insegnamento positivo.

Socrate caratterizza solo formalmente questa visione religiosa, in quanto la determina come « ragione ». Essa è l'intuizione d'una legge universale che, come una pietra di paragone, decide del valore dei nostri concetti e delle nostre attività. Gli ideali della saggezza, della giustizia, del dominio di sè tendono verso un principio unico che noi non possiamo formulare in sè, ma che esplica la sua azione nell'esigenza che i nostri concetti e le nostre azioni non solo siano fra di loro coerenti, ma abbiano la conferma del loro valore anche dalla possibilità dell'accordo con le altre coscienze. Oscuramente Socrate ha presentito, prima di Kant, che il valore della legge sta nelle sua universalità: διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου (Mem. IV, 6, 15). Quando l'uomo non riesce a giustificare razionalmente il suo pensiero e la sua condotta come fondati in un ordine universale ed obbiettivo, che si impone da sè a tutte le coscienze, ciò è segno che la sua vita è fondata sul falso, è diretta verso la negazione di se stesso, cioè verso il male, la colpa e la rovina.

La determinazione della legge della coscienza come « ragione » ha un carattere ed un valore diverso secondo il senso e il valore diverso che si attribuisce alla ragione. Un moralista inglese (1) definisce il supremo bene « la pienezza della vita realizzata dalla legge per l'azione della volontà, in quanto ragione, sulla sensibilità ». La ragione è qui semplicemente una facoltà superiore dell'uomo, un'attività naturale come le altre, che fonda la sua superiorità sul suo maggior valore vitale, sulla sua utilità etc. Ora è evidente che Socrate non intende la ragione in questo senso. Essa è per lui la partecipazione ad una ragione universale e divina, è la rivelazione d'un ordine metafisico, d'un regno

(1) S. S. LAURIE: *Ethics*, tr. fr., 1885, p. 320.

soprasensibile dello spirito. « La dottrina delle idee di Platone e la metafisica di Aristotele, che culminano nell'idea di Dio, sono soltanto l'estensione concettuale di ciò che Socrate possedeva come intuizione » (Windelband). La subordinazione alla ragione non è quindi l'atto isolato dell'uomo che, come individuo o come collettività, fa della sua ragione il giudice supremo; ma è la rivelazione nell'uomo d'una realtà trascendente, che si impone a lui come qualche cosa d'infinitamente più alto e tuttavia non risiede fuori di lui e non esige una cieca sommissione; perchè anzi essa è la « scintilla » del suo stesso spirito e l'imperio suo non è che l'imperio perfetto della ragione. « Dove il logos non giunge, vi è un'altra certezza che serve di guida all'azione, la certezza che egli desume da un'esperienza interiore, di cui sarebbe vano ed assurdo, in base ai dati delle fonti, voler determinare la precisa natura, ma alla quale egli (Socrate) assegna un valore trascendente » (1).

*
* *

La luce interiore, che è la sorgente dei valori, è unica; perciò possiamo dire, con Socrate, che la virtù è unica: non vi è evidentemente un'intuizione per la giustizia, un'altra per la santità e così via. Ma se unica è l'intuizione, molteplici sono le direzioni, nelle quali può esplicarsi l'attività umana, in quanto si accorda con essa; e queste direzioni possono essere fissate in concetti e per mezzo di essi costituire un sistema coerente di valori. Esse non possono certamente venir derivate dalla visione ideale unica, perchè questa non ha un contenuto concettuale; ma sono, per virtù di essa, armonizzate fra loro in modo da esprimere in concetti il rapporto della legge ideale unica con le situazioni concrete della vita. Questa espressione concreta della visione religiosa in un ordine concettuale costituisce la saggezza. Si prenda per esempio l'Eutifrone: quale è l'oggetto del suo ragionamento? È il dissidio (latente) fra la santità e la giustizia in Eutifrone. Ciò che in esso interessa Socrate non è la definizione teorica della santità, ma il suo accordo pratico con la giustizia, che può essere ottenuto per mezzo d'una chiarificazione

(1) G. De Sanctis: *Socrate*, in « Civiltà moderna », 1937, p. 358-9.

teoretica. E che cosa è che rende possibile e regola questo accordo? È la visione religiosa della vita, nella quale devono poter coesistere l'una e l'altra virtù.

L'efficacia dell'elaborazione concettuale sta in ciò che, secondo Socrate, l'intuizione razionale per essa fissata nel concetto — quando è veramente intuizione — si attua necessariamente nell'azione: chi la possiede non può mettersi praticamente con essa in contradizione. Quando alle intuizioni morali confuse si sostituiscono delle visioni chiare e luminose, queste agiscono infallibilmente: chi conosce il bene lo compie. La teoria socratica non riconosce quella distinzione assoluta, che generalmente è posta fra conoscere e volere; ed in ciò sta la sua verità profonda. Certo si deve per « conoscere » intendere la visione intuitiva, non il puro sapere astratto, verbale, il quale non implica necessariamente la presenza del contenuto intuitivo corrispondente. Il sapere inefficace non è sapere. Le stesse attività irrazionali, che costituiscono in apparenza un fattore eterogeneo, riluttante alla ragione, hanno anch'esse la loro radice in un'esperienza, in una ragione inferiore; sono anch'esse concezioni della vita « condensate, diventate concrete, oscure, inconsapevoli di se stesse » (Amiel, Journal, I, p. 11). Ma non è possibile la coesistenza d'un'intelligenza superiore con la malvagità? Questa è l'obbiezione che Platone affronta nell'Ippia minore là dove dice: Chi pecca sapendo, *dato che un tale esista*, è superiore a chi pecca senza sapere » (Ippia minore 376 B). Ma un tale non esiste. Vi è oggi un'umanità che possiede una scienza tecnica meravigliosa e se ne serve per i più orribili misfatti. Possiamo dire che essa sa? Questo non è sapere. La più umile delle coscienze umane, che possieda la scienza del bene e del male, è infinitamente al disopra di questo empio conoscere associato con la più profonda cecità spirituale.

*
* *

Le diverse sfere della vita, nelle quali si esercita questa saggezza danno origine alle virtù particolari: la giustizia e il dominio di sè. La prima è anche per Platone, nel periodo socratico, la più importante delle virtù; si può dire anzi che spesso è identificata con la virtù: il Gorgia platonico è un grande ap-

passionato inno alla giustizia. Come la saggezza, essa è qualche cosa di formale; è un ordine, un'armonia che nasce dall'accordo delle volontà umane. « L'anima saggia compie i suoi doveri verso i suoi simili; compiendo i doveri verso i suoi simili, fa opere giuste, compiendo i doveri verso gli dei, fa opere sante » (Gorgia, 507 A). Il dominio di sè è anch'esso accordo di tutte le nostre volontà ed attività con la ragione. Questa è la virtù che Socrate celebra più spesso nei Memorabili; essa è per lui il primo grado e il fondamento della virtù.

Col sapere è necessariamente connessa, secondo Socrate, la virtù, con la virtù è connessa la felicità. Questa dottrina comune a Platone ed agli altri Socratici, anche ad Antistene, risale senza dubbio a Socrate. Il sapere, la virtù, la felicità erano per Socrate tre forme, tre apparenze diverse di un'attività unica. Con ciò egli non diceva in fondo altro se non che, anche dal punto di vista della soddisfazione interiore, la moralità è sempre preferibile a qualunque altra linea di condotta. Ma quest'affermazione presuppone che sia posta una differenza qualitativa tra le forme e i gradi di questa soddisfazione; in modo che una soddisfazione di carattere elevato controbilancia e supera qualunque massa di quelle soddisfazioni volgari, che sole valgono per la moltitudine. Socrate dimostra contro Callicle nel Gorgia (495 B ss) che altro è il bene, altro il piacere; e che si può provare un piacere più grande ed essere tuttavia più miserabile. Se invece si neglige questa distinzione e si misurano le soddisfazioni, come se fossero tutte di una medesima natura, in base a ciò che può in esse apprezzare l'individuo posto più in basso, l'affermazione che la virtù è connessa con la felicità è ottimisticamente falsa e conduce a quelle considerazioni utilitarie superficiali ed assurde che Senofonte attribuisce qualche volta a Socrate. Il volgare ha generalmente una massa di soddisfazioni volgari più considerevole che l'uomo giusto; ma questi non vorrebbe certo acquistarle a prezzo di quella soddisfazione che gli dà la coscienza del suo valore e che egli solo possiede.

Che a Socrate si possano anche riferire riflessioni di carattere utilitario non sembra dubbio: Cleante stoico si appella, per l'affermazione che il giusto e l'utile siano una cosa sola, a Socrate. Ma l'utilitarismo non può essere rettamente caratterizzato se non si risponde alla domanda: utile a che cosa? È il valore

supremo che determina il carattere della morale e delle sue riflessioni utilitarie. In generale l'utilitarismo è fatto coincidere con un edonismo od un vago eudemonismo collettivo, che non va al disopra dei valori morali elementari. Ma anche in un sistema di morale religiosa i valori mediati, subordinati, sono cose « utili ». Anche per l'uomo giusto di Socrate l'ordine sociale, la libertà personale, il pane quotidiano sono cose « utili », in quanto servono al conseguimento dei valori più alti e del bene supremo. Si può anzi anche dire che questi stessi valori immediati e supremi come p. es. la saggezza, la giustizia etc. possono essere considerati come « utili » nel senso che essi conferiscono generalmente alla maggior tranquillità e sicurezza. Ma ciò non vuol dire che si debba cercare la saggezza e la giustizia solo per la loro utilità; questa è soltanto una considerazione accessoria, che può essere opportuna qualche volta da un punto di vista provvisorio ed inferiore. Quindi, anche ammettendo che una parte delle motivazioni utilitarie, non sempre elevate, con le quali Socrate nei Memorabili corrobora le sue esortazioni e che egli doveva naturalmente adattare alle circostanze del momento ed alla mentalità dei suoi interlocutori, risalga veramente a lui, questo non deve farci concludere al carattere utilitario della morale socratica. Anch'egli poteva, in via subordinata, discorrere della maggiore o minor convenienza di questa o quella linea di condotta; ma questa saggezza utilitaria non era l'ultima parola della sua sapienza. Del resto anche in Senofonte non mancano accenni ad un punto di vista più elevato (p. es. Memor., IV, 8, 6). « I passi utilitarii di Senofonte — facendo astrazione dalle espressioni spesso esagerate ed inabili — non attribuiscono a Socrate nulla di falso, ma sono incompleti e ci danno soltanto la prima parte, la prima metà del pensiero socratico. Certo ben ha Socrate mostrato che la bellezza e la bontà delle cose non vale in sè, ma solo per l'uso che se ne fa; ma ha detto questo solo per aggiungere poi che il retto uso, dal quale dipendono la bontà e la bellezza, viene dal sapere » (1).

---

(1) JOËL: op. cit, I, p. 440; si cfr. anche ZUCCANTE: op. cit., p. 229 ss.; TOCCO: in *Archiv f. Gesch. d. Philos.* I, p. 469.

*
* *

Non è possibile in uno studio sulla personalità e sul pensiero di Socrate fare astrazione della sua tragica fine, che è anch'essa un problema: come mai fu possibile la condanna d'una personalità spirituale così eminente, che anche in Atene destava in vasta cerchia un'alta reverenza? Il processo fu politico o religioso? È imbarazzante il rispondere, perchè sarebbe un rimpiccolirlo il considerarlo come un episodio della storia interna politica o religiosa di Atene. È stato questo, ma è anche stato altro: è stato un episodio della storia dell'umanità e della tragica lotta che in essa si svolge ab eterno fra la luce e le tenebre. Le accuse mosse a Socrate sono essenzialmente due: di empietà e di corruzione dei giovani. L'accusa di empietà in Atene non rifletteva tanto le opinioni quanto le trasgressioni contro il culto della città o il secreto dei culti dei misteri: in generale era la maschera d'una persecuzione politica (1). In Atene regnava la più grande libertà di parola (Gorgia 461 E): nell'Apologia (26 E) Socrate dice che la libertà di pensare, di cui gli si fa colpa, ciascuno poteva comprarla per poco in Atene. Dal libro X delle Leggi (885 ss.) apprendiamo che le idee naturalistiche e l'incredulità erano in Atene diffuse dappertutto. Vi erano leggi e procedure contro l'empietà; ma esse non erano applicate che in casi eccezionali; Atene possedeva una procedura inquisitoriale, ma non vi era un corpo di inquisitori che la facesse valere. Anche le accuse di empietà contro le teorie astronomiche e meteorologiche valevano come accuse per offesa al culto; le credenze superstiziose relative ai fenomeni celesti erano connesse con l'ubbidienza prestata ai presagi astronomici; obbedienza così profondamente radicata, che condusse talvolta i Greci a catastrofi terribili, come p. es. nel caso del disastro della spedizione di Sicilia (2). Del resto, nella maggior parte dei casi, le accuse di empietà erano solo lo strumento di odii politici. Il popolo, sempre attaccato alle sue vecchie superstizioni, vedeva queste accuse molto vo-

---

(1) E. Derenne: *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècle a J. C.*, 1930.

(2) Derenne: op. cit., p. 24.

lontieri (Eutifrone 3 B); ed era solito in questi casi a condannare a morte. Il processo contro Alcibiade nel 415 per profanazione dei misteri fu, molto probabilmente, una manovra politica; il processo contro Anassagora, trascinato in giudizio per la denuzia di Cleone, era diretto in realtà contro Pericle. Il processo contro Protagora nel 411 fu provocato anche dall'avversione diffusa negli uomini politici della democrazia contro i sofisti. I processi di empietà contro Demade e contro Aristotele e Teofrasto furono veri processi politici ispirati dall'odio antimacedonico.

Nel caso di Socrate l'accusa di empietà era tanto poco seriamente intesa che Meleto accusa Socrate di essere un cultore delle scienze empie del cielo come se fosse un discepolo di Anassagora (Apol. 27 D). Il substrato politico dell'accusa di empietà è quello cui accenna Platone nel Gorgia (521 A ss.) là dove introduce Socrate stesso a predire il destino che lo attendeva: è l'aver detto agli Ateniesi amare verità, l'aver offeso nella loro prosunzione e minacciato nei loro interessi i piccoli uomini che allora dirigevano Atene. Il principio morale applicato alla politica è sempre un principio rivoluzionario. Di Socrate si può dire quello che dice il Murray di Euripide: « Egli era andato col pensiero troppo a fondo; sino a un fondo ove molte delle mire e molti degli ideali dei suoi contemporanei trovavano la loro condanna » (1). Anito, il principale accusatore, era un uomo che usciva dal popolo, patriota fanatico, ostile alla cultura, che doveva vedere nel pensiero morale e politico di Socrate un pericolo per l'ordine democratico recentemente restaurato (2). Egli ha un vero odio per i sofisti (Menone 91 G); probabilmente sentiva lo sprezzo degli spiriti colti e comprendeva che in un ambiente culturalmente raffinato egli non sarebbe più stato a suo posto. Ad accrescere l'odio concorse anche l'atteggiamento ironico e sprezzante di Socrate verso le istituzioni demagogiche e gli uomini di stato improvvisati della democrazia; un punto nel quale s'incontrano anche Antistene e Platone. Nei Memorabili Socrate tratta Anito con ironia: Anito esalta il valore degli uomini poli-

---

(1) MURRAY: *Euripide*, tr. Ruffini, 1932, 19.

(2) Si veda il ritratto che ce ne dà Platone nel Menone 90 A ss.; e le eccellenti considerazioni del DERENNE, op. cit., p. 132 ss.

tici di Atene come maestri di virtù politiche e mette in guardia Socrate contro la libertà, con cui egli ne sparlava; le sue parole, che contengono un'oscura minaccia, mostrano che Socrate doveva già, prima della condanna, aver destato negli uomini politici dei rancori profondi. Del resto anche la massa dei mediocri e dei piccoli ambiziosi, che costituiscono ciò che nei governi democratici si dice il «popolo», è sovente più gelosa e sospettosa contro gli uomini migliori che un tiranno: l'ostracismo — una pena terribile per quel tempo — era ad Atene, come dice Plutarco a proposito di Aristide, la soddisfazione della diffidenza e dell'invidia. Il ridicolo, che i comici non mancarono di spargere su Socrate, è l'espressione di questa avversione popolare: Socrate in un frammento di Eupoli è «il chiacchierone pezzente che vuole intrigarsi in tutto». Anche i rapporti avuti con gli odiati uomini dell'oligarchia, Crizia, Carmide ed altri, sebbene non potessero costituire un capo d'accusa, contribuirono certamente a favorire l'adesione del popolo alla condanna.

L'accusa di corruzione della gioventù non è che una conseguenza dell'accusa di empietà; essa rifletteva la diffusione della sua critica riformatrice in quel gruppo di giovani, specialmente delle classi elevate, che s'era stretto intorno a lui. Il senso dell'accusa è formulato dal Gorgia (522 B), dove Socrate dice: «Se mi si accusasse di corrompere i giovani col riempir loro l'animo di dubbi e di parlar male dei cittadini più anziani, tenendo dei discorsi mordenti in privato, io non potrei dire etc.». Del resto Platone dice chiaramente la cosa ivi 521 D–522 A.

La crudeltà della condanna è un segno dei tempi: tempi d'imbarbarimento dopo le atrocità della guerra peloponnesiaca (1). Anche Democrito avverte i pericoli che venivano allora dalla onnipotenza dei tribunali popolari (2). La tirannide della plebe giudicante era terribile; e questa minaccia era aggravata dalla piaga dei sicofanti che si davano l'aria di patrioti e facevano commercio delle loro accuse. «Questa Atene, con la sua equivoca giustizia, amava, come altre città, le pene gravi dettate dalla

(1) Sulle condizioni anormali ed inquiete della democrazia ateniese dopo la grande guerra si veda: BURCKHARDT, *Griech. Kulturgeschichte*, 1898, I, p. 217 ss.

(2) GOMPERZ: *Gr. Denker*, I, p. 297.

passione. L'equità e l'obbiettività nella misura della pena, le esigenze prime, che noi poniamo ad ogni diritto penale comunque ispirato, erano alterate dall'idea che la città si faceva di se stessa. Ogni trascorso era qui, indipendentemente dalla sua gravità, condannato come una minaccia allo stato, come una diminuzione della sua sicurezza; quindi ogni processo prendeva un colore politico e le pene ricevevano, poichè la città era o doveva essere la vera religione dei greci, l'aspetto della vendetta dell'offesa ad una cosa sacra. Quindi si spiega la sua gravità straordinaria, la frequenza della pena di morte, che era la più frequente accanto alle multe ed alla perdita dell'onore civico, e che veniva spesso applicata a trascorsi d'una importanza affatto secondaria » (1). Si aggiunga per ultimo una considerazione che vale per tutti i tempi: se i nemici di Socrate furono aspri nella persecuzione, gli amici dovettero essere, in generale, tepidi amici. Fuori del piccolo gruppo di intimi, egli non trovò nella cittadinanza alcuna difesa; gli amici più influenti, tra cui Platone, furono assenti nei giorni pericolosi; di questi, il solo che non lo abbandonò, fu il fedele vecchio Critone. Alcuni hanno anche rimproverato a Socrate d'aver provocato egli stesso la condanna con il suo contegno altero; ma il suo contegno fu quello che gli dettava la sua coscienza: si comprende che coscienze diverse avrebbero tenuto un linguaggio diverso.

Un giurista, A. Menzel, (2) difende la buona fede dei giudici di Socrate e sostiene che si trattava, nel caso del processo di Socrate, non d'una persecuzione politica, ma d'una reazione comprensibile contro un uomo, che in complesso doveva apparire come un cattivo patriota e un cittadino pericoloso. È in fondo la vecchia tesi di Hegel, rinnovata dal Gomperz: Socrate era il rappresentante dello spirito critico, era un iniziatore, la cui riforma doveva essere un bene incomparabile per l'umanità, ma un principio di dissoluzione per lo stato ateniese; onde la relativa giustizia della condanna, che fu la reazione dello spirito tradizionale, dello spirito «obbiettivo» del tempo. Ora questo è altamente inesatto. Lo spirito critico, razionalistico era già sorto ben prima di Socrate, e universalmente diffuso nel mondo greco. « Io scrivo

(1) BURCKHARDT: op. cit., I, p. 249.
(2) A. MENZEL: *Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse*, 1902.

queste cose, dice lo storico milesio Ecateo (549-479 a. C.), perchè mi sembrano vere; i racconti dei Greci sono molteplici e, per quel che mi sembra, ridicoli». Gli ideali rivoluzionarii e comunistici sono più antichi di Socrate (1). D'altra parte è assurdo credere che gli accusatori di Socrate rappresentassero la tradizione della città, la santità dello spirito «obbiettivo»: essi rappresentavano un fascio di volgari interessi politici. Lo stato morale del popolo ateniese, come Aristofane e Tucidide ce lo dipingono, ci presenta una tale decomposizione di tutti i concetti morali e religiosi, che è al di là di ogni radicalismo. La condanna di Socrate non fu che un tragico esempio d'un processo che si ripete ad ogni secolo nell'umanità: del contrasto fra le individualità superiori e la massa dei volgari, che, urtata nei suoi interessi e nei suoi istinti, non esita ad usare la violenza contro coloro che pensano diversamente. L'uomo che crede di opporsi alla prosunzione del demos è un uomo perduto. Chi vuole opporsi pubblicamente al male, dice Socrate nell'Apologia, è condannato alla perdizione: credete voi che io sarei diventato così vecchio, se mi fossi occupato di politica (Apol. 31 D-E)? Si capisce quindi come l'unico partito dovesse essere per Socrate quello di ritrarsi dalla vita pubblica; la stessa cosa consiglia in più d'un passo anche Euripide. Ma Socrate si era posto direttamente contro la democrazia e contro i suoi capi col suo stesso pensiero. L'essenza della sua riforma stava in una spiritualizzazione della vita per via d'un'elevazione intellettuale e d'un appello alla coscienza morale e religiosa. Soltanto coloro che sanno sono veramente uomini ed hanno il diritto di condurre gli altri; in ciò sta la somma della predicazione di Socrate (Memor. III, 9). Le commedie di Aristofane rispecchiano già quel senso di acredine che doveva destare nell'uomo volgare questo intellettualismo aristocratico; e già in esse si fa appello ad una reazione violenta. «La condanna di Socrate è solo una delle innumerevoli manifestazioni di quella violenza bestiale, con cui lo strato inferiore della spiritualità umana dappertutto recalcitra e resiste al pieno svolgimento del contenuto spirituale interiore della cultura, della ragione e della moralità. La tragedia, che qui si svolge, si ripete attraverso tutta la storia

(1) Pöhlmann: *Geschichte d. antiken Kommunismus und Socialismus*, I, p. 264 ss.

dell'umanità fino ad oggi, sotto sempre nuova forma, ma sempre con lo stesso risultato: l'oppressione e la distruzione degli elementi superiori per opera delle rudi forze della vita, l'oppressione dell'individualità intellettualmente e moralmente libera e del pensiero autonomo per opera dello spirito elementare, in breve l'oppressione del puro elemento spirituale dell'alta cultura per opera del peso brutale del volgare, che la psiche collettiva getta nella bilancia» (1). L'occasione determinante dell'accusa fu probabilmente l'inquietudine destata dall'attrazione, che Socrate esercitava sempre più sulle giovani generazioni (la «corruzione» dei giovani). Socrate stesso sapeva del resto di soggiacere all'odio della turba per tutto ciò che è differente, che si leva sopra di essa (Apol. 20 D; 28 A); come notava già degli Efesii Eraclito a proposito dell'esilio di Ermodoro (fr. 121 Diels). «Finchè la natura umana rimarrà la stessa, i partiti in possesso della forza cederanno sempre alla tentazione di rispondere all'antico problema: «Che cosa è la verità?»: «Vero è ciò che piace a noi: e chi insegna altrimenti corrompe la gioventù» (2).

*
* *

La storia tradizionale fa di Socrate il precursore di Platone, che sarebbe stato il suo vero discepolo; ed a questa sua qualità di maestro e di precursore del grandissimo Platone riduce la sua importanza nella storia dello spirito. Ma Socrate è stato altro e più che questo. Socrate è stato in primo luogo il fondatore della metafisica. Egli ci ha aperto per primo la visione di un mondo ideale; per primo egli ha posto l'essere vero nella realtà spirituale, che appare a noi nella coscienza come il divino, come il bene; il pensiero, che ci mette in presenza di questa realtà, è il pensiero concettuale; il punto di partenza del sapere è nel nostro io come legge, come ragione. Ma questa legge è anche un valore, che è al disopra di tutti i valori umani. Con questo Socrate creava qualche cosa che è anche più importante della metafisica, creava la morale imperativa della coscienza, la morale religiosa: la morale dell'obbedire a Dio anzichè agli uomini

(1) R. Pöhlmann: *Sokrates und sein Volk*, 1899, p. 111-112.
(2) R. Pöhlmann: op. cit., p. 133.

(Apol. 29 C-D). In essa hanno avuto la loro origine non solo la morale platonica, ma anche la morale cinica e stoica. Ed a Socrate possono anche oggi appellarsi tutti quelli che, senza essere filosofi, sentono di dover obbedire alla voce della coscienza anzichè alle leggi degli uomini.

Socrate non è stato solo il precursore del platonismo; egli è stato anche il padre del cinismo e, attraverso a questo, dello stoicismo. Anzi, volendo essere esatti, noi dovremo dire che Socrate è più vicino al cinismo che al platonismo, che è stato « il primo dei cinici » (1). Molti dei tratti della morale socratica, che ci riferisce Senofonte, hanno infatti un forte carattere cinico: per esempio, la distinzione recisa degli uomini in due categorie, i saggi e gli ignoranti, e l'affermazione che i primi soli sono sani di mente e che gli altri sono affetti da una specie di pazzia (Mem. I, 1, 11-16; I, 2; III, 9, 6; IV, 2, 23). Il Dünmler e il Joël ne avevano concluso che questi tratti appartenevano a Senofonte e che quindi il Socrate vero non era il Socrate cinico di Senofonte; il vero è piuttosto che qui Senofonte ci ha conservato i tratti del Socrate vero, che è il Socrate cinico. H. Gomperz ha raccolto ed analizzato le testimonianze dei comici su Socrate; questi passi ci mostrano un Socrate cinico. Il suo apostolato doveva essere mordente e libero come quello dei cinici: il comico Ameipsias (fr. 9 Kock) dice che Socrate è capace di tante cose, « ma d'una cosa sola è incapace: di dire qualche cosa di gradito ad un ricco ».

Socrate ha avuto due grandi discepoli: Antistene e Platone. Noi sappiamo del crudo antagonismo che li separava: per disgrazia del filosofo proletario, nessuna delle sue opere ci fu conservata; mentre di Platone, grazie all'Accademia da lui fondata, nulla andò perduto. Ma anche dal poco, che sappiamo, possiamo arguire che il vero e miglior discepolo di Socrate fu Antistene. Noi sappiamo che egli era uno degli scolari prediletti di Socrate (Diog. Laert. VI, 2): anch'egli scrisse, come Platone, dei dialoghi socratici. Più che il filosofo dell'Accademia infatti è continuatore di Socrate il predicatore popolare del cinismo, che va in cerca degli umili e dei poveri e diffonde un ideale

---

(1) H. Gomperz: *Die Sokratische Frage als geschichtl. Problem*, in: « Historische Zeitschrift », 1924, p. 397.

di vita semplice e dura: la predicazione cinica era parte essenziale della religione socratica. Dell'intellettualismo socratico Antistene ritenne solo l'apprezzamento della definizione; le sue teorie gnoseologiche coincidono molto probabilmente con quelle combattute da Platone nel Tecteto 201 C ss. Nella sua concezione del mondo inclina, forse sotto influenze sofistiche, verso il nominalismo e il naturalismo: una tendenza che passò poi dai cinici allo stoicismo. Le anime hanno, secondo lui (fr. 33 Mullach), la stessa forma dei corpi; sono quindi qualche cosa di analogo al corpo. Ma la morale ha un fondamento religioso: vi è un dio invisibile e gli uomini giusti sono gli amici di Dio, le sue immagini sulla terra, θεῶν εἰκόνες. La virtù non è tanto una visione quanto un atto di volontà e chi possiede questa forza è l'uomo saggio; gli altri sono stolti. Essa si riduce teoreticamente ad un'affermazione molto semplice, che non ha bisogno di molte dimostrazioni ed è insegnabile; ma deve, per essere veramente virtù, tradursi nell'azione. Interamente socratico è invece il contenuto della sua morale, nella quale confluisce anche l'impressione profonda lasciata in lui dalla vita del maestro, dal forte carattere, dall'assenza di bisogni, dal disprezzo delle vanità della vita. Anche più esplicitamente di Socrate contrappose alle leggi esteriori le leggi della coscienza, alle istituzioni tradizionali della politica e della religione le istituzioni della natura e della ragione. Anch'egli sprezzava le forme demagogiche: diceva (Diog. Laert. V, 1, 8) che gli ateniesi non credevano di poter trasformare col voto gli asini in cavalli, ma sì gli sciocchi e gli ignoranti in generali e uomini di stato. Senza dubbio il cinismo con il suo ripudio delle distinzioni artificiose fra greci e barbari, fra schiavi e liberi, rispondeva assai meglio di Platone alle premesse socratiche. Così, più esplicitamente di Socrate, Antistene contrappone al politeismo ed all'antropomorfismo popolare un monoteismo più puro. Seguì i sofisti nell'interpretazione allegorica dei miti: un tratto che lo collega con lo stoicismo. Questo non è, del resto, che una continuazione del pensiero cinico: Zenone di Kition, scolaro del cinico Krates, fu attratto alla filosofia dalla lettura dei Memorabili e dell'Apologia di Socrate (Diog. Laert. VII, 3); Socrate fu sempre per lui l'ideale del filosofo. Gran parte degli elementi della dogmatica stoica derivano, attraverso il cinismo, da Socrate.

Euclide e Platone derivano invece dal socratismo sotto l'influenza eleatica; essi sono in fondo più eleatici che socratici. Euclide identifica l'Uno di Pamenide col Bene di Socrate; l'Uno cessa di essere una sfera piena e continua e diventa una sostanza spirituale pensante. Anch'egli combattè, come Zenone eleate, la realtà del mondo sensibile con le armi dell'eristica; per questa via la scuola megarica si continuò con gli scettici. — Platone trasformò l'Uno in un mondo ideale fondato sull'idea del Bene e creò così, associandovi elementi pitagorici, una metafisica idealistica. La sua speculazione è in gran parte, nelle sue linee essenziali, un'estensione ed un approfondimento di idee socratiche; anche l'ispirazione profondamente morale, a cui Platone rimase fedele sino alla fine, è un'eredità socratica. Nell'apprezzamento dell'opera filosofica di Platone ha confluito certamente anche il suo altissimo valore letterario. Essa non ha una vera unità logica. « È impossibile collegare tra loro i dialoghi come i paragrafi d'una dimostrazione o come i capitoli del Discorso sul metodo. Essi si completano al modo delle Odi di Pindaro, delle tragedie di Euripide o delle sinfonie di Beethoven » (1). Ciò vuol dire che essi si uniscono nello spirito dell'autore; ma che non vi è unità di dottrina. La dialettica platonica ha le sue origini nella dialettica socratica, che è una determinazione di concetti. Ma Platone ne ha tratto una conseguenza metafisica: gli oggetti del sapere concettuale sono reali; la conoscenza intellettiva è una specie di esperienza trascendente, che ha per oggetto le idee, come l'esperienza sensibile ha per oggetto i corpi. Platone avrebbe dovuto darci quindi una ricostruzione di questo mondo d'essenze ideali legate da rapporti necessarii fra loro e con l'idea suprema che è l'idea del bene. Questa ricostruzione avrebbe dovuto essere non solo una classificazione logica, ma anche un'organizzazione teleologica; ed appunto con l'intento di mettere in luce l'ordine teleologico Platone applica alle idee il metodo dialettico, prendendo le idee come principio e svolgendo le conseguenze che ne nascono per le idee che sono con esse in rapporto (2). Questo è il grande problema, a cui Platone si applica

---

(1) SCHAERER: *La question platonicienne*, 1938, p. 83.

(2) G. RODIER: *L'évolution de la dialectique de Platon*, in: « Année philos.», 1905, p. 55-6.

specialmente nel Sofista e nel Parmenide. Ma la teoria delle idee e la dialettica sono rimaste allo stato di torso. Platone ha cercato di rendersi conto della mutua partecipazione delle idee per mezzo delle idee più generali (categorie) che le collegano; ma come arrivare per questa via all'idea del Bene? Questo non è detto in nessuna parte. Platone dice soltanto, rifacendosi dall'altro capo della catena dialettica, che l'idea suprema è il Bene e che essa si rivela a noi come proporzione, bellezza e verità; ma quest'idea suprema è postulata come un'intuizione intelligibile, non è dialetticamente dedotta. La teoria delle idee serve come base ad una costruzione metafisica, i cui elementi sono in gran parte tolti dalla filosofia pitagorica: là dove la deduzione filosofica non giunge, là soccorre il mito.

La parte più personale e viva del pensiero platonico è la politica. In questa il contributo più importante non è, come spesso si crede, l'elemento utopistico, ma piuttosto l'elemento sociologico e storico, che suggerisce a Platone, sulle origini e sulle trasformazioni della società, osservazioni profonde e geniali, le quali rivelano in lui anche « il vigore e la sicurezza d'uno spirito veramente scientifico » (1). Le sue descrizioni delle forme della società, dei partiti, dei tipi sociali sono pitture vigorose e precise, valide per tutti i tempi: le pagine dell'ottavo libro della Repubblica, dove descrive come la democrazia dà origine alla tirannide sono meravigliose di verità e di penetrazione. La sua ricostruzione utopistica è invece in molte parti d'un valore assai problematico. Ma ciò non deve meravigliarci: anche Fourier e Comte, che hanno analizzato con tanta finezza il fatto sociale, ci hanno lasciato delle utopie sconcertanti. Il principio, che guida Platone in questa ricostruzione, è un principio morale: la vita dello stato è condizionata dalla moralità dei cittadini ed ha essa stessa per fine lo svolgimento e il perfezionamento della vita dello spirito. Ma questa teoria dello stato morale degenera spesso in una vera statolatria, che gli fa sacrificare con molta facilità gli interessi più sacri dell'individuo, specialmente quelli degli umili. Egli considera il trattamento umano degli schiavi come una debolezza (Rep. VIII 549 A; Leggi VII 777 C): trova per-

(1) G. Rodier: *Platon et la science sociale,* in « Revue de met. et de morale », 1913, p. 223.

fettamente naturale che i poveri artigiani malati, nel bivio tra il non curarsi e il curarsi e morir di fame, seguitino a lavorare finchè la morte li tolga dall'imbarazzo (Rep. III, 406 C-E). Anche la medicina è subordinata alle esigenze politiche: quelli, il cui corpo è radicalmente mal costituito, bisogna lasciarli perire (ib. 406 D-E): quelli, la cui anima è per natura perversa, debbono venir soppressi (ib. 400 A). Queste durezze offendono tanto più in quanto contrastano con gli ideali umani degli spiriti migliori del tempo. I sofisti ed i cinici avevano già proclamato l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini: in Senofonte ed Euripide troviamo espressi dei sensi umani e veramente cristiani nei rapporti con gli schiavi. Quello poi, che Platone stabilisce riguardo alla comunione delle donne e dei bambini, è inumano e disgustoso, è la negazione del pudore, dell'amore, della famiglia, di tutto ciò che vi è di più delicato nella vita sentimentale dell'individuo. Egli parla come un « razzista » dei nostri giorni. Ciò, che riscatta la sua politica, è lo spirito che la anima nel suo indirizzo fondamentale, la sua subordinazione alle esigenze morali, che permane anche attraverso tutte queste deviazioni. Dinanzi agli occhi di Platone sta sempre l'ideale pitagorico del saggio che è anche uomo di stato, dello stato che è governato dai filosofi. Questo non significa che capi dello stato debbono essere i cultori tecnici della filosofia (che sono raramente filosofi); ma vuol dire che coloro, i quali comandano e dispongono della vita e delle sostanze dei cittadini, debbono essere partecipi della cultura spirituale nelle sue forme più alte. Quante atrocità, per esempio, sarebbero state risparmiate nell'amministrazione della giustizia, se i magistrati fossero anche « filosofi » e non solo professionisti del diritto!

*
* *

La grandezza di Socrate non sta solo nella grandezza del suo pensiero e di quello dei discepoli, che egli ha suscitato, ma anche nel valore della sua personalità. Della nobiltà del suo carattere ci è testimonio Platone che chiama il suo maestro con un senso di venerazione profonda l'uomo migliore, più saggio, più giusto del suo tempo. Anche dagli scarsi particolari, che i suoi biografi ci hanno tramandato, traspare la bontà, la serenità, la finezza, la garbata ironia d'uno spirito superiore. « Ogni tratto,

che di lui ci è ricordato, concorre a darci il quadro d'una grandezza morale meravigliosa, tanto più ammirevole quanto più essa è originale e lontana da ogni vanità e da ogni artificio » (Zeller). Perciò noi dobbiamo essere sommamente grati a Platone d'averci conservato, specialmente nell'Apologia e nel Fedone, la memoria di quest'uomo « che il mondo non ricorderà mai abbastanza » (1); che nel suo racconto noi sentiamo così in alto e tuttavia così umano, così vicino a noi, così semplice nella sua grandezza! Più che un filosofo egli è stato un eroe religioso. « Gesù Cristo e Socrate: due nomi che designano le più alte memorie dell'umanità » (Harmack). Gli storici hanno messo in rilievo le analogie profonde del platonismo e del cristianesimo; entrambi sono in fondo due dottrine della liberazione. Ma gli elementi cristiani del platonismo ricorrono già in Socrate. È S. Giustino martire, che ha per primo avvicinato Socrate a Cristo. Entrambi hanno fondato la loro vita su d'una fede interiore incrollabile ed hanno dato l'esempio di ciò che un uomo deve saper soffrire per la sua fede. « Tutti coloro che hanno vissuto col Logos sono cristiani, anche se fossero accusati di negar Dio, come tra i greci Socrate ». Noi cristiani (dice Giustino) soffriamo ciò che ha sofferto Socrate, perchè pensiamo e operiamo come lui; come lui siamo ingiustamente giudicati; come lui siamo in carcere, come lui siamo uccisi; e tuttavia come lui siamo invulnerabili, perchè Anito e Meleto possono ucciderci, ma non farci del male. Nei primi secoli dell'era la memoria e il culto di Socrate risorgono anche nel mondo pagano; egli è rievocato come l'esempio che sta dinanzi all'uomo nei tempi tristi, quando per obbedire a Dio bisogna disobbedire agli uomini. Seneca nelle sue ultime opere e specialmente nelle lettere, quando sentiva già pesare sopra di sè un'oscura minaccia, cerca in Socrate consolazione e forza. Ascoltare la voce interiore, dirigere la propria condotta secondo le più pure convinzioni della coscienza, indipendentemente da ogni prescrizione dello stato e del costume: questo è il bene. La vita sulla terra non è il più alto dei beni: vi è un dio interiore e vi è una vita che è superiore al mondo. Queste sono le convinzioni che Socrate con la sua vita e con la sua morte ha lasciato, come un'eredità spirituale, al mondo antico ed a noi.

---

(1) S. STUART MILL: *La libertà*; tr. it., 1925, p. 34.

Inv. 1/8667

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano)